

مهرجان القراءة للجميع

الأعمال الفكرية

مكتبة
الأسرة
1979

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

أنطونى دى كرومبىنى / كيث مينوچ

ترجمة ودعوة د. نزار عبد الله




Bibliotheca Alexandrina



الهيئة العامة
للكتاب

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف : أنطوني دي كرسبني

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة  حماد عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف : أنطوني دى كرسبني وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة : نصار عبدالله

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان: محمود الهندي

المشرف العام:

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هي تصدر لعامها السادس على التوالي برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائماً كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية فى تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع فى ملايين النسخ التى يتلقفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التى تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة ابرازا لهذه الحقيقة ، لا تظاولها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا ان جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان — خاصة بالنسبة للمتأمل العادى — أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظله ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف ممثلا في ظروفه الطبقية تارة ، أو في ظروف وطنه وأمتة تارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

ان من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل ان الصعب حقا هو ألا نتلمسها ان لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفا سياسيا معينا الى الحديث عن نظام الحكم الأمثل ان لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا في المجتمع الذي يعيشه ، انه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساخطا عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام

الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفى اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبداية الحقيقة حينما قالوا أن الفكر البشرى لا ينشأ في حالة التوازن التام بين الإنسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر إلا تلك الأداة أو بتعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التي يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتأؤم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا إلى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هي الزناد الذي يقود شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتي ، قادر على التشعب إلى التفصيلات تارة ، والاتجاه إلى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفي أنه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فإنه يمكن رده دائما إلى نقطة البدء التي صدر منها وهي الواقع . ويظل الواقع في نهاية المطاف هو التوجه الأصلي لأي فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأي فكر بشري وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لأي فكر أن ينفصل عن الواقع الذي نشأ من خلاله حتى وإن بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه إليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا ونوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هي المحور الأساسي الذي تدور حوله فلسفتهم، كما التفت إليها في الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التي تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتي ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهي أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التي لا يمكن أن نتصورها إلا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسي . فالفيلسوف السياسي حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل إلى الماهيات المجردة في عالم السياسة ، أو حين يحاول إرساء القيم العليا السياسية ، فهو في كل هذه الحالات لا يسعى إلى

الحقائق في حد ذاتها ، حتى وان زعم انه يفعل ذلك أو حتى اذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك .

ان الفلسفة السياسية فيما تتصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية اذ لايد لهذا التفسير « المجرد » أو الذي يجتهد أن يكون « مجرداً » ، لا بد له من محدود عمل يفقده في النهاية طابع التجرد .

ان الفلسفة السياسية لا تخرج في نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهي اما أن تكون في حصادها النهائي تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية الى التغيير ، مفض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره الا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى في عصر الفلسفة الكلاسيكية التي ازدهرت في ظلها تلك المقولة الخاطئة التي تنظر الى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل النظري الخالص في الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها – وهي احدى قمم الكلاسيكيات الفلسفية – تعبيراً عن الرفض الأفلاطوني للنظم الديمقراطية ، وما محاورة الجمهورية الا دعوة واضحة صريحة الى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير في تصور أفلاطون .

ان صانع الأحذية مثلاً ليس مؤهلاً لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والمحداد ... الخ ، فكل واحد من هؤلاء ينتجه الى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ في تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فإذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعي ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذي يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكان الدولة ككل هي كائن واحد قمته الرأس المفكرة وأدنى ما فيه القسمان ولا يجوز للقديمين أن تكونا في مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس الى مكان القديمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات في مجالات الوجود والمعرفة وما الى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التي انطوت عليها محاورة الجمهورية والتي تبدو أحياناً ذات طابع تنويري خالص ، فان سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتأزر في النهاية لتدعم المقصد النهائي لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديمقراطي والترويج لحكم القلة المستنيرة ، وفي مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلاً حتى في نظرتها الى الوجود والمعرفة انما تنطوي على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون انما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة . فطالما أن الحق نسبى فان سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطى ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبرير ، شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متارجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدينية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هى أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدبر الأول لشيئونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدينية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما ان أذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل العمود الفقرى للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

تدريجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعا من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل النظام الاقطاعي وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال الى مجموعة من الاقطاعيات التي يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانحسرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الاقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها .

كس هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو الى التغيير ونبذ الجمود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البغيض المتشئ في قيم وتقاليده العصور الوسطى ، واحلال قيم جديدة محلها ترتكز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحته الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي ارتدت شرعية الحكم الى مصدرها الأصيل وهي ارادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية .

ولعل الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا الى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير لفيثان ، والذي طرح فيه ونظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا الى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة اقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، الا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم الى ارادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا الا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم الى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق

له الخروج عليها أو إنكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتعنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته ، بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطاته وتوقيضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل ، ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية ، وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضا هذه القاعدة ، وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة ، مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة ، تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففي حين نجد أن الفلسفة السياسية يفلب عليها في مطلع المصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالي على انقاض النظام الاقطاعي المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي غلب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريري عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخي للرأسمالية ، بدأ الواقع العمل يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يكفل بشكل تلقائي تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام ، جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يركز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من اساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعمل الصحيح يفرض علينا أن نتحرك في اتجاه
قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة في الماركسية
بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئي التي
جعلت منها الأساسى أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التي يركز
عليها النظام الرأسمالى ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل
للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة
السياسية التي سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتي أخذناها
من كتاب الأستاذين أنطوني دى كرسبني وكينيث مينوج والذي صدر
بالانجليزية عن دار ماثوين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary
Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من
الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة في العالم الغربي كتبها
أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسى المعاصر وأن
لم يصلوا في مكانتهم وتأثيرهم الى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة أونتاريو عن
هربرت ماركيز ، ودراسة أنطوني دى كرسبني نفسه وهو أستاذ بجامعة
كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة
جورجيا عن ليونستراوس ودراسة أنطوني كوينستون الأستاذ بجامعة
اكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة مورييس كرانستون الأستاذ بجامعة
لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة صمويل جورفيتز عن الفيلسوف
الأمريكى المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ الى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية
الى اللغة العربية ، اذ كان اهتمامنا الأساسى منصبا على نقل المضمون
الأساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار
كما وردت في نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل
المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عدنا في الوقت
داته الى إعادة صياغة الأفكار والعبارات والى شرحها وتبسيطها فى كثير
من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربى
بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة
قريبة الى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التي اخترناها دراسات
عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربى عنهم شيئاً فيما نتصور . وأغلب الظن
انه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هربرت ماركيوز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تدور حول فلسفتهما ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئا يذكر، ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال ، بل لا يكفي لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أورده عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أورده عن كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالا للفائدة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زدناها بالهوامش والتعقيبات حيثما وجدنا هذا لازما .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

الفلسفة السياسية هي الحصاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس برابط قربي الدم أو الجوار أو الزمالة وانما يرتبطون فيه بكونهم مواطنين ، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر في معظم العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعني به رابط المواطنة .

لقد عاش البشر أحيانا في امبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من اقاصيها المترامية اباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال الانتفاضات والمظاهرات .

وعاش البشر أحيانا أخرى في قبائل يتصورون أنفسهم من خلالها أعضاء في عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذي كان يحدث عندما تزدى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما ينحل التماسك القبلي ؟ وهو الموقف الذي عاشته أوروبا في مناسبات عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول الدورين The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذي مهد لظهور المدينة الاغريقية . كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية الرومانية وهو الأمر الذي ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يعوز من يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع

لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين اطراف أو اهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين فى ذلك التسببة التى أطلقها الإغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه لللفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية فى حين أن السياسة فى معناها الأولى هى النشاط الذى يتكمن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والعقيدة والحلقة الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل فى تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو أى العقائد الدينية هى التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة الهنود التى تنسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدن » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى توأم بها الرومان مع المتقدمات الدينية للام التى هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص فى مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعائه يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوربيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان فى المجتمع الواحد .

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لمظاهر عدم التسامح . ومما زاد الضيق به أن انتقلت هذه الروح المتعصبة من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صدق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فانهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان ... وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث.
السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم فى هذا الكتاب
ومعنى به - ليوشتراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح
أتباعهم أشبه شئ بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعليمهم عن
هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدهم فى المستقبل

ان تقدم الفكر السياسى منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكى كان
يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص
الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغم
الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فى العديد من المسائل
بحيث أن ما يمداه بعضهم فلسفته السياسية قد يمداه البعض الآخر نوعا
من الجدل العقيم الذى لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم
هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين الا أن بعضهم سوف
يشعر بغير شك ببالغ الأسى ازاء هذه الصحبة التى وجد نفسه فيها

الفلسفة السياسية بحث تأمل فى المبادئ الأولية التى ينبئ عليها
النشاط السياسى العمل وهى تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل
متفاوتة بل ومتضاربة فى بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب
الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسى ما هى الا مجرد انعكاس للواقع
السياسى وان عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها فى عالم الفلسفة
السياسية ما هو الا صدق لتلك الانقسامات التى يشهدها عالم السياسة
العملى من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة
ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية ... الخ حيث يتبنى كل حزب أو
فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه . ومع هذا ، ومع تسليمنا بأن
هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة الا أن النظر الى الفلسفة السياسية
باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد
تبريرات لها ما هى الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديرة
حقا بهذا الاسم هى بناء منطقى متماسك ينبئ أن ننظر اليه أولا وقبل
كل شئ فى ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التى تستهدف كشف
جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التى تطرحها الفرق السياسية
المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فان الفلسفة الحققة تستهدف الفهم .

ومع هذا فان الأمر ليس بهذا القدر من البساطة اذ تظل المعركة
الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة فى نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتى المجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يمثل بشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهي في هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا في ذلك الى معيار خارجي للصواب او للخطأ .

وقد ادت هذه المسه الى أن تنبأين نظرة الفلاسفة انفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذى ينبغى أن تطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل في أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى . ولعل من الطرافة بمكان أن نشير الى أن احدى المسرحيات الهزلية التى عرضت في أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشتمار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا باعلان بريك الشهير وفاة عصر الفروسية أو اعلان نييتشه وفاة الله

ومع هذا فإن هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا ففي الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يفوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئه شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما ساعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرحته للفلسفة ، تلك المقولة التى استقرت فى الأذهان هي أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير الى ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة اذا ما استعرضنا جانباً معيناً من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الاول يعنى بوصف ما هو كائن تماماً كما هي الحال في أى علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا الى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى لماركس أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعى » فيحاول بذلك أن يجسد فهماً لطبيعة الدولة في لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها انها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعاً من التصورات الافتراضية التى يحاول الفكر من خلالها الترويج لمفاهيم معينة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ في اعتبارنا أن تقسيم

القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة أن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير أن هذا لا يعني أن مثل هذه التفرقة عديمة الجدوى في كل الحالات وأننا لا ينبغي أن نلجأ إليها ، إذ أن هذه التفرقة كثيرا ما أقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها دليلا على أهمية المكانة التي يتبوأها أصحابه وعلى سبيل المثال فإن المناخ المثالي الذي أشاعته في الفلسفة السياسية أعمال ت. هـ. جرين وبرنارد بوزانكيه ثم ل. ت. هوبهوس L. T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفي مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبرا عن ماهيات ثابتة في عالم العقل .

ولحسن الحظ فإن الأعمال الفلسفية التي طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا في صلب الكتاب غير أن الذي يعني هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسي لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحه بأساليب البحث العقل .

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارىء يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دافيد كتلر

ما يزال المفكر السياسى الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل مونتسكيو وهيوم فى تناولهما لمشكلة الحضارة • وتمثل المسألة الأولى فى تحديد الظروف التى تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما إذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا فى مجال الأخلاق والسياسة أم أنها - كما يحاول أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن هناك قدرا كبيرا من الاجتماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا فى الملامح التالية : اقتصاد السوق - الانتاج الصناعى - التطور الحاد فى تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو فى الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمى وتزايد تطبيقاته فى المجال العلمى والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأى العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة فى التنظيم - اختفاء الصغوة التقليدية - التضاؤل النسبى لمعدلات اللجوء الى العنف بوجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون فى بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التى أفقدتها فى كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفى أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التى اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القاتمة التى اتسم بها جان

جاك روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحفوة الشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبداه آدم فيرجسون ازاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف الا حساب الربح والخسارة . غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحصر مخليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجليل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن نشجب الحضارة أو نصفق لها مهللين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملبية مطالب الإنسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والطفيان .

إن الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضله من المعضلات بل أنها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباينت ردود أفعالهم ازاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وإن كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هي في جوهرها الا نوع من الانسحاب الوجداني من المسئولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيدنا المستمر على أن محاولات التوفيق والإصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في إطارها وسوف نعلم هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا بنظريته في المعرفة ولكننا سنعمى بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعمى من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ الى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فيها نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستعمل فيه لغة ماركيز

ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فإنها تلك اللغة التي أقرت بالنهج الليبرالي الديمقراطي في التعامل مع مشكلة الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي كتبها جون شايان بعنوان « الاسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث يرى شايان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معيناً من بطور إمكاناتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به ذلك الكائن العقلاني القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت واحد .

فإذا عدنا إلى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية في تأكيدها على بعدى « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل المؤسسات الراهنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

إننا إذا نظرنا مثلاً إلى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية وإلى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن النظريات التي يطرحانها إذا ما فهمت فهما متعمقا إنما هي نظريات تصور النسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

إن البشر في رأي شايان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وأنهم ليدركون بشكل متزايد أن الظروف التي تحدد مصائرهم ما هي إلا محصلة مجموعة من القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تتمخص في نهاية المطاف عن فقدان الذات وأن النزعة العقلانية التي نتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف إلى نوع من اللاعقلانية الشاملة

والمدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف نقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الحرة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، ففي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : --

الحرية في مقابل السلطة -- الواجبات ازاء المصالح -- استقلال الإرادة في مقابل النبعة ... الخ انها على العكس من ذلك تماما مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دراسته سائلة الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المشترك فيها فى الوقت الذى تنسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المشترك السياسى .. لكن ما العمل اذا كانت القوى القائمة فى الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمال .. بل ومدمرة لأية امكانية لادراك هذه المثل .

ان الماركسية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها فى ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسى ، والتناول الصحيح لها ينبغى أن يتم فى ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي محاور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف إن كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فإننا نتساءل عما إذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فإننا نتلمس التوصل الى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعى محاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة .

إن ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من خلال إشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التي تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ الى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيز فيما نستهدفه بشكل أساسي هو إيضاح طبيعة التساؤلات التي ينبغي أن يعنى الفكر السياسي المعاصر الاجابة عليها .

في رأي ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التي أنتجت الحضارة وإن بدا ظاهريا غير ذلك . . . إن فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ، فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالأخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر الا أوج تمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبا معيناً من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم .

إن الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالنمط العقلاني الأصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الأخفاق الليبرالي .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في

الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الانتاج وهو الامر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحويله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك البعد الذي تريده له متطلبات التقدم التكنولوجي

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هي في جوهرها الا أنظمة شمولية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فالمواطن في ظلها يجد نفسه مشدود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع منها فككا •

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المسئول عن اطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانهجرات البشر وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلفة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيز الا تطويع للحاجات الانسانية وارغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة •

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيز ٠٠ ذلك ان مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعي ، وان جوهر الموقف العقلي يقوم حينما تقوم تلك الظروف التي يناح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ، انه في حقيقة الأمر محك للطاقت الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم يوسع البشر أن يتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقت الأخلاقية للأفراد ، وقد يشل البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي يمثل تهديدا شديدا لاي ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتمويلها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة في البقاء وبين الأهداف السياسية •

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سمح

لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد
الآمل رغم كل شيء .

فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يطرح تصورات الخاصة للعقلانية
باعتبارها تعميقا لتصورات فيبر ، باعتبارها نوعا من التطوير لتلك
التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها
أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج «هيئة لليبرالية» .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيز آراءه من فيبر على
نحو معين ينبغي أن نشير الى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية
التكنولوجية يركز على مقولة ماركسية مالوفة ، تلك هي أن المصالح
الرأسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه المقولة
فقد ساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعي
لأغراض الزيج الرأسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في
حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة
التوترات التي تنطوي عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك
صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية
من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأى ماركيز قائم بين
العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها الى الوجود (١) . ذلك
أن العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات
البشرية في حين أن الرأسمالية تخلق نوعا من الازدحام لمتطلبات انتاجية
لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المسمرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح الآمال في اقامة نوع من
التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في حين
أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تتجه الى تحقيق صالح طبقة ضيقة
مسيطرة .

ان ماركيز هنا يهاجم العقلانية بفهومها التكنوقراطي ، وهو المفهوم
الذي تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من أن تعمل على
نهضه وهو الأمر الذي يؤدي الى تخريب سائر الأبعاد الانسانية بحيث
يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد
أفاض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يقصد النظام الرأسمالي بما يسميه « العوامل التاريخية التي جاءت
بالعقلانية الى الوجود » ... المترجم .

الداخلية للانسان فى كتابه الذى يحمل عنوان الانسان ذو البعد الواحد حيث اوضح أن الانسان الذى يحيا فى عالم من هذا الطراز لا يملك الا أن يحمل العالم الخارجى داخل أعماقه وأن يتمثله فى أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الاذعان لما يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه اطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفى هذا المجال يعلن ماركيزو بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد ، ذلك أن فرويد قد اوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبناها الأمر الواقع تتحقق على حساب اللقاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهى تتضمن نوعا من التقييد لممارسة الذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر فى ظل الموارد المحدودة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم ، وفى رأى ماركيزو فإن هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه الى حد كبير الخط الذى التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم وفى كلتا الحالتين يتم اهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانة لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فإن مبدأ الواقع أو مبدأ الأداء كما يسميه ماركيزو هو حجر الزاوية فى العقلانية التكنوقراطية ، وفى رايه أن الأعباء النفسية التى تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس فى حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تحوير التعبير عنها ، وهكذا ينشأ العدوان الذى قد يوجه المرء الى ذاته كما قد يتوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تمساء مضطربين بل ومتوحشين فى بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن فى رأى فرويد لكنها فى النهاية ثمن لا بد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبارته الشهيرة عندما يوجد الـ « هو » فلتذهب الـ « أنا » (١) فانه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من اذعانهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من انكار الذات على ما فى ذلك من ألم ومشقة .

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظى طريف .

Where id is, let ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص اليه فرويد من أن التقسيم الحضارى حصاد ايجابى ترجع قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والتمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الارادة لكل فرد .

ان الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدى فيما يرى ماركيز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للانسان من استقلال الارادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر الى اجزاء فى جهاز ضخم يلمور فيدورون معه داخل نسق آلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص اليه فرويد فى عرضه لسيكولوجية الفوضى من انحسار الذات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى وحيث تختفى روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فان الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يذللوا على صحة نظرياتهم .

ان عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا انما يتم فى رأى ماركيز فى بطن وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وان التحليل التمهلى يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه اليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القرارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فان تشكيل الانسان هو أمر ينحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه اليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الانسان وقولبته بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا للفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه الى أعماق الفراز الإنسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فإن الأمر يصل في النهاية الى أن الحياة تصبح في حقيقتها نوعاً من الموت . وهذا هو في الواقع ما خلاص اليه في كتابه « انماط من النخب » حيث وجه نقداً شديداً الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التي هي جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة - في رأى فرويد - كثيراً ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعي الثمر ، وان قوى الهدم والعوان في هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو في مركب عضوي واحد يمثل القوة الكامنة التي تدفع عجلة الحضارة ، وفي رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحاً اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس (١) .

أما حينما تنقلب هذه النوازع على الايروس فان الوضع ينقلب تماماً ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هي النقطة التي وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هي طابعها المميز . وما تسابق الدول في التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله الا أعراض لهذه الحقيقة المأساوية .

ان العقلانية التكنوقراطية ما هي في النهاية الا نوع من اللاعقلانية وان طابعها اللاعقلاني ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروباً من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والمحاضمين لها على السواء لخطر الموت المحقق ولكنها بالإضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التي ينطوى عليها الليبيدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعي وهو ما سيقود في النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فان المجتمع التكنولوجي المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الافراد ، وانه ليكفى لقيام السيطرة في رأى ماركيز أن تكون الفرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجي التابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فان الخلاص الانساني في رأى ماركيز يكمن في التغيير الثوري الذي يستهدف إعادة بناء وتشكيل الفرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذي فرضته عليها

(١) الايروس : في الفكر اليوناني تعني غريزة الحب . (لترجم)

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح العرض بفهمه الاقتصادي أى كمية السلع

والخدمات المتاحة للاستهلاك - (لترجم)

متطلبات الإنتاج والتقدم بحيث تحمل ارادة الرضا محل -منطق السيطرة .

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو يرمى فى المشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق العنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعته هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح انه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الإنتاج حين تراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) .

ومن ناحيه ثانية فان ماركيز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الأنتطيقية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى اواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطفى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية التى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج لقوانين العقل بمطالب الحس . والحق أنه اذا أريد للحرية أن تكون هي المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الاول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

(١) هذا لا يعنى بحسب: ان الأحوال ان ماركيز يقف موقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الإنتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر د. فؤاد زكريا ، هربرت ماركيز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨
ص ٥٥ وما بعدها - (الترجمة) .

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فما الحرية في جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى .

لم يعد من اللازم في رأى ماركيز أن يعانى البشر من القلق والحزمان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فإن الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الانسانية فى الوجود الانسانى وعلى هذا فإن العصر الذهى الذى يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وانما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائبة لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رأيه تكون جدية بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفي للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يمرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا إمكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصورات فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فإنه يطرح تصورات بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل فى طبيعة الثورة الراحنة وهل هى انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسى التقليدى الذى ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا فى حين أن ماركيز أخذ يؤمن ايمانا مترايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية - كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيز تحول آخر فى نظراته الى المهام الملقة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها فى رأيه أن تقوم بالتعميق الجذرى للتيارات الموجودة فعلا فى المجتمع القائم

وأن تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رأيه نوعا من الإيقاف والشحذ والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيجة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الإنسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن-تعيد صياغة المناهج الإنسانية التي قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هي تحول تلك المناهج الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد-وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المنطف الحد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب في حين أن دولة التذوق الفني والجمالي سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخرى لكي ننتقل بالثورة الى نتائجها الموجبة ؟ ولحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائي من الثورات الوسيطة وهي معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زينون الايلي (١) .

فإذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأول الذي يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى . كذلك فإن ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق في الثورة بوجه عام .

(١) معضلة زينون الايلي : اثار زينون الايلي في القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مترتبة على امكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائى من الأجزاء وبناء على هذه القابلية للانقسام فلن أخيل أسرع عداء فى اليونان لن يدرك السلطنة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نفترض أن السلطنة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلطنة قد تحركت الى الامام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلطنة قد تحركت الى الامام بمقدار ربع كيلومتر وعندما يقطعها أخيل تكون السلطنة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم وهكذا الى مالا نهاية .

وفي هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين في تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطهير الدولة واحلال نظام جديد يتسم ببخوصات وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعي فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فإن الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو إرغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى الثورة يتمثل فى أنه المتنافس الأخلاقى للقوة الراحنة نجد أن محور المفهوم الثانى يتمثل فى أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أن نقده للنظام الليبرالى يضمه بغير شك فى نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق فى الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثورى أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال فى هذه الحالة لايراد الحجج الأخلاقية التى تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج إنما تنطبق فى حالة الأنظمة المستقرة وحدها وإن التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديدة بالاعتبار فى هذا المجال هى التفرقة ما بين العنف الثورى والعنف الرجعى لا بين العنف وأساليب العمل السلمى . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعى بوجه عام ما تمعد اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر « لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظ الراحنة التى خلقتها الحضارة الحديثة » .

ولئن كانت النظم السياسية الراحنة تتخذ الشكل الديمقراطى ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسى ، فما الديمقراطية الا واجهة تحكم من وراءها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هى فى الحقيقة الا نوع من الطغيان الذى يتزيا بالزى الديمقراطى من خلال

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي الا نوع من الالتزام الزائف ، ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تخريبها والسيطرة عليها .

ومن هنا فإن حق الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيز مسائرا في ذلك روبسبير وكارل ماركس ، غير أن هذا لا يعنى في رايه أن سائر أنواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية هي أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز . الخ .

إن العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراحنة فهو ينشئ في نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد تعد تمهيدا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت المعايير الأخلاقية التي تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراحنة المؤهلة للقيام بالثورة . وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعلى بالاستغلال . ومع هذا فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا الى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغفلت وانتشرت في نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الإطار الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الإطار الذي اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجي الراجح ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فإذا انتقلنا من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراحنة وتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية في

المجتمع ، ونعني بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التي تمكنها من انجاز التغيير الثوري ، ومن هنا فقد بدأ ماركيز يقف ازاء العنف الذي تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتردة ، في حين أنه كان في منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة في تلك الحالات التي يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثوري . وهكذا نجده في مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدي فقط الى الزيادة في عدد خصوم الثورة وطالما (أن العمل الطلابي لن ينجح في الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هي المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل في التغيير الثوري ، وإن كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث في النظام الرأسمالي المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسؤولية التاريخية في التغيير الثوري ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وإن التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن ينصدي للعمل السياسي من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق أننا إذا أمعنا النظر في أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فإن المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسي الرفض إنما هي مهمة ذات طابع تعليمي في الواقع ، إنها التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وإن أولئك الذين يتصدون للعمل السياسي ينبغي عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذري . أنهم ينبغي عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذي تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فإن الوظيفة الراهنة للمعارضة هي تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمي للعمل السياسي يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر وهي حقيقة يبرزها ماركيز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهينة.
للثورة التي تحولت بعد ذلك الى واقع عمل .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم
مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التي سادت
الفلسفة الرواقية والتي تطالبنا ألا نتخل عن فضائلنا البشرية مهما بدا
انه لا أمل على الاطلاق .

يقول ماركيز في نهاية احدى دراساته : « ينبغي أن نقاوم وأن
نستمر في المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس
حقنا الطبيعي في السعادة .

ف . ا . هـ هاك الحرية من أجل التقدم

بقلم : أنتوني دي كرسبني

ما فتئت كتابات هاك السياسية تلقي من الاهتمام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون إلى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعترى هذا الجانب من أعمال هاك قدر من الغموض نتيجة لرود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وصواء كانت هذه الردود إلى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

وفضلا عن ذلك فإن المواقف العامة التي تنسب عادة إلى هاك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب «دعه يعمل» *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) *Laissez faire* هو شعار المذهب الداعي إلى إطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات . وتنسب هذه العبارة الشهيرة إلى فسننت دي جورنای Vincent de Gournay أحد المفكرين الفيزيوقراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا إسهاما في إرساء أمسي الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى . وتمثل المحجة الأساسية التي طرحها الفيزيوقراط في الدفاع عن الحريات الفردية في أن إطلاق هذه الحريات كقيل بتحقيق الصالح الفردي ومصلحة المجتمع في الوقت ذاته . ذلك أن الفرد أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سيترتب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد . وقد تلفظ الاقتصاديون الكلاسيكيون الانجليز هذه المحجة وأضافوا إليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالي . في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء الخ والواقع أنه ما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أننا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالي غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الإطلاق عن نوع الليبرالية التي يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعني عنده ألا يكون الإنسان مكرها على الإذعان لارادة غيره ، وفي هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية في تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية في معنى معين هي مشاركة الإنسان في اختيار حكومته ومشاركته في وضع التشريعات وفي عملية الإدارة (الحرية السياسية) والحرية في معنى آخر هي ذلك المدى الذي يستطيع الإنسان أن يصل اليه في القيام بفعل معين مدفوعا بآرائه الخاصة ، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية في معنى ثالث هي مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته ، أو هي النطاق الذي يمكن أن يمارسه الإنسان في الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغي من ثم أن تظل بمعزل عنها . . ، فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هي كذلك بالشروط الكافي للحرية طالما أن النظام غير الديموقراطي يمكن في حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود في حين أن النظام الديموقراطي قد يتوسع في فرض القيود التي لا يقلل من وطأتها أنها قد صدرت بالطريق الديموقراطي . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ أنها لا تقف في مواجهة القهر والجبر الذي يمارسه الآخرون على إرادتنا ، ولكنها تقف في مواجهة الضعف الأخلاقي أو في مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الإيجابية فإن هايك يرى فارقا جوهريا ما بين عدم التدخل في أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالإنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها ، بل إن هايك ليمضي أكثر من ذلك حين يبدي شكوكه في هذا المعنى من معاني الحرية ، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل في استخدام الحرية إلى الحد الذي تصبح معه مرادفة لمعنى القدرة رغم التباين الواضح في المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الانصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهيوم ، وديوى .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معاني الحرية يمكن تفسيرها بأنها - في جانب منها - ناتجة عن رغبته في المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، وفضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة الى ايمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها انصار المذاهب الجمعية في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة في النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية .

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه أنه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو اليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون الى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم في هذا أقرب ما يكونون الى فولتير وروسو ، في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفي شكه وتوجسه منغبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي الا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى الى ارساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين يأملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع متابعا في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبدو محافظا فى نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب فى مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن فى حين أن الموقف الليبرالى الوصول له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التى يريدتها وبالإضافة الى ذلك فإن المحافظين يخافون التغيير ، ويفزعون من كل ما هو جديد ، فى حين أن الليبرالية فى صميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفا بما سوف يقودنا اليه التجديد فى نهاية المطاف ، كذلك فإن المحافظين يميلون الى أن يسيروا فى ركاب السلطة وتنطوى مواقفهم على عدا واضح للديموقراطية ، وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوى لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، اذ أنه ينادى بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلا عن ذلك كله فإن هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض والهامية وللمحنيين المريض الى الماضى القديم .

تلك هى الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول فى السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات فى الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يمبران فى تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالى الذى يقفه هايك حيث نجده يسجل فى النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذى لا يجاريه فيه أى نظام آخر نابع من التوجيه المركزى » .

كما نجده يسجل فى النص الثانى أن : « المحور الأساسى فى مفهوم الليبرالية يتمثل فى اعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الإنسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائى ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى ما لا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا ٠٠ وبناء على هذا فإن القوة الجبرية التى تمتلكها الحكومة ينبغى أن توجه فقط الى أعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادى به من التطور التلقائى للنظام الاجتماعى يستمد على حجة قاطعة فى تصوره ، تلك الحجة تتمثل فى عجز

أى انسان عن الالام بسائر العوامل التي يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها ، بل أن هذا العجز يتزايد في الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضائل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فأنسا إذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفا استثمار ممكن ، وإذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات اذعان بعض البشر لارادة البعض الآخر . إذا أردنا هذا فعا علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع الاشخصى يعمل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو في الواقع ما يزودنا به التطور التلقائي الذي هو ليس نتاجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضي وغير مقصود للنشاط الانساني .

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهي طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحجيد قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التي تترتب فعلا على قيامه .

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مفروضا في جميع الأحوال في رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغي أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار ، في مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الاسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الاسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك في التطور التلقائي لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسي يتمثل في أن التطور التلقائي قد لا يترتب عليه تلك النتائج التي تمثل اولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الاولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكي نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالي الذي يقفه هايك ينبغي أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، مخالفا في

ذلك الخط العام الذي يختطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته ، فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها في حالة تشكل دائم لا ينقطع ، وهي تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لاي تغيير وفي اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية ، فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها ، ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذي نستطيع بناء عليه أن نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة بعينها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا الى التطور التلقائي طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك في التطور التلقائي قد عرضته لجملة من الانتقادات الظالمة منها أنه ينفي عن الدولة فاعليتها الايجابية ، وأنه لا يلقي بالا الى مسؤولياتها الأخلاقية والاجتماعية انشاء الضعفاء والمجازين عن الكسب وهي أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة في رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية في أمور معينة فهي أولا وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية مسار التطور التلقائي ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه الفوارق في الدخل والثروات . انها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعي ، فهذا نوع من التدخل الذي يرفضه هايك والذي سوف يترتب عليه في رأيه انخفاض حجم الدخل والثروات ، والواقع أن منتقدي هايك في هذا المجال انما يحاربونه على غير أرضه ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم في البرهنة على خطأ تصوراته

(١) البدء بمفهوم مسبق للانسان هو في الواقع ما يميز الفكر الليبرالي بوجه عام فالانسان عند كانط مثلا كائن يتسم باستقلال الإرادة ، قادر على التشريع الخلقى وهذا هو ما يميزه عن الكائنات التي توجد في ذاتها ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التي تسنها الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التي هي جزء من تعريف الانسان عندهم مثل قانون « المجهود الأقل » وقانون « المائدة العمل » . - (لترجم) -

لانخفاض الدخول والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سهام تقديمه عليه هو شخصيا لا الى أفكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ أنها ليست نتاجا لتخطيط مسبق ، ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . ، على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم ، وهنا تكشف مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها ، وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادى والثقافى كما يجيبنا هايك على هذا السؤال ، غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل ، فما الذى يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ ، وما هي مزايا التقدم ؟ ، ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعنى حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة فى حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا ؟؟ أما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل فى أن التقدم الاجتماعى عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشرى يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .

وان الأكثر صوابا فى رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر ، وهكذا لا تتغير الإمكانيات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم ، ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الاشباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة ، لكن هذا ليس هو الأمر المهم ، فالمهم هنا كما يؤكد هايك فى كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على ثمار الماضى وأن نظل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشرى أن يؤكد ذاته ، ان التقدم فى نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة .

وهكذا يبدو أن الجانب العام فى التقدم عند هايك يتمثل فى التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النتائج المترتبة على

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بموسعنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذي سلفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون الحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لانستطيع أن نتنبأ به . إن الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وإنما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق متمتع بالحرية (٣) ، كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

(١) حسب مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذي دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداماً خاطئاً وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبين القيمة ، وقد أصدر المجمع قراراً يفضي بأن التقييم هو تبين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بمقتضى شواهد الاستعمال في الكثير من نصوص التراث .

(٢) توضيحاً لفكرة هايك في هذا المجال نطرح حرية البحث العلمي كمثال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يقصده هايك - (المترجم) .

(٣) ، (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المفاضلة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي يمينه في تصورنا أن أفضلية مجتمع ما لا تتزايد طردياً بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية - (المترجم) .

من آرائه ونرى لزما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوى على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية تلك التي تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوى على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشيء من الحرية في حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم ن. تسلب الحرية من الجميع مادامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا إن هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وإن ترتب عليها بطلان التقدم أو انهدامه وهم في هذا لا شك غير ملومين .

ولنتقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تعد في الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراتة للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدا أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبشاقى الذي ينادى به ، وفي ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أنترني دي كرسيني صاحب هذه الدراسة .

(٢) المحجة التي سيقعون عليها في هذه الحالة هي « العدل » والعدل قيمة تعلق على

الحرية من وجهة نظر البنى - (للترجم) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك في كتابه فوضى اللغة في الفكر السياسي ، فإن هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابس والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التي تسبغ عليها الحماية بحيث يؤدي هذا الى انبثاق نظام تلقائي لا تحدده منذ البداية غاية بعينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفي هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومي كما ينصرف الى تلك المعاملات التي تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يعمدها الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هي التي تمثل موضوع القانون الخاص الذي هو في الواقع أكثر عمومية ، كما أنه في غالب الأحيان نقنن لتلك القواعد في المعاملات التي نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاهها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائي بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى تزايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيتها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدي الى نتائج متباينة في الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون في الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحتلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعي ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذي يعنى تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعي والقرويج لها وهو ما سيقترتب

عليه بالتالى أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على
التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصى .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين
بوضوح أكثر فى السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراتها القانونية
ليست فى حقيقتها دراسات فى القانون بمقدار ما هى دراسات عن القانون،
أى أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ،
من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما
وبين تلك القواعد القانونية التى ينطوى عليها قانون معين ، فقواعد
القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على
كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغى أن تكون عليه
القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط
القانون فى حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه
الترقة التى يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية
التي قد ينطوى عليها تشريع معين ليست ترقة نظرية خالصة إذ أن لها
فى الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا فى النظر إلى القرارات التى قد
تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفي لوصف مثل هذه القرارات بأنها
قرارات مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التى صدرت وفقا لها ،
فى حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أى أنها
مخالفة لتلك القواعد التى تحدد ما ينبغى أن تكون عليه القوانين (٢) .

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء « هو بذاته الفارق العام بين دراسة
العلم وفلسفة العلم ، وفى حين تنصب دراسة أى علم من العلوم على دراسة موضوعاته
مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التى تواجه هذا
العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فإن فلسفة العلم حديث عن العلم وليست
حديثا فى موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية
باعتبار أن عبارات العلم هى اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية بالقطع
اليونانى ميتا Meta وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتابوليتيكا أى ما وراء
علم السياسة أو ميتا إيتيكا أى ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحى
قياسا على استخدام « فيزيقا » و « ميتافيزيكا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيكا ليست
هى بالضبط فلسفة علم الفيزيكا فقد استقر مصطلح الميتافيزيكا تاريخيا ليمنى دراسة
الوجود ككل - (المترجم) .

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بترقة أرسطو ما بين العدل العام والخاص . وفى حين يتحقق
العدل العام بسجود الالتزام التزيه والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن العدل
لا يقتصر إلا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص .^١
فى بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ إن هايك يجعل هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغي أولاً أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير إلى تفاصيل بعينها وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف إلى جوهر الموضوع وإلى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط إلى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفاً وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائماً قدراً كبيراً من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين – وهي المساواة – فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكام ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقاً لوجود خصائص معينة فيمن يتجه إليهم خطابها كان يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . إن هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعاً من التعسف أو الإخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى ظروفها بعينها وطالما أنه لا يتجه إلى محاباة البعض طبقاً لقوتهم أو سطوتهم .

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تتسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلاً ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه إلى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه إلى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقاً معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ،
ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون
لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال إلى تحقيق نمط معين من العدل
التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضع - مثلا - حدودا عليا
للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فإنه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة . . . واحدة من
المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر إليها وحدها وبشكل مستقل عن
النسق التشريعي القائم بأكمله ، إذ لابد أن تتأزر سائر القواعد القانونية
المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك
العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في
القانون وبين تصور للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن
هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت
الإشارة إليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متمتعاً بحريته
الفردية عندما يطبق تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية
والمجردة التي أشرنا إليها ، إذ أنه في هذه الحالة لا يكون مذنبا لارادة
شخصي سواء وإنما يكون ملتزما بالإرادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في
نصوص قواعده . وحقا إن هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال
معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له
حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل
فيه للمجتمع ككل إمكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم
ببعض شراح هايك إلى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل » . دعه
يسر ، وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو
فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة
في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي
للنشاط الاقتصادي وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات
والاحتكالات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة
تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) .

(١) راجع سابقا ص ٤٢ .

(٢) تزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه إذا كان هايك يدعو إلى التطور التلقائي
لسوف يكون متناقضا مع نفسه إذا دعا إلى دفع الدولة تماما من توجيه النشاط
الاقتصادي وإعطاء هذه السلطة التوجيهية إلى قوة احتكارية هي لأشبه ما تكون بدولة جديدة
في المجال الاقتصادي .

ليوشتراوس وصحة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين في. ميللر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

(١) ابن ميمون أو « مایمونا نیدس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي حوسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عنى بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المتكلمين حيث خلص الى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا الى المعرفة بالذات الالهية وبحقيقة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى من أمثال الاكوينى يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنز .. - (المترجم) .

الدارسين الذين جاؤوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر إنجازاتهم في هذا المجال امتدادا لانجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة يتفد من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحى » أو « التعليم في المجتمع الديمقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولتوسيدديس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتنبأ ، فإن العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الموجه الرئيسى لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بعشقه للماضى أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وأن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى ، ذلك أن الفارابى فيما يحدثنسا

شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات .
التي قد يجرحها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا غرض الفارابي
لافلاطون على نحو يتم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يعلن ذلك
صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابي في طريقة التأليف
وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عصافورين بحجر واحد ، فهو
يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم
في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس
انما هي محاولة جد شاقة ومضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة
نظر شتراوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد
هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي
تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم
شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه
بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على
الفكر السياسي لشتراوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه
شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين
الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس
يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من
الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان
« ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة
الطبيعة السياسية للأشياء وللمعرفة النظام السياسي الفاضل ، ومن هذا
التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي
حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد
حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ...
لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد
وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا
يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا
من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية ،
وحى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة
السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة ، لكن هسذه
الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو الطوت ضمنا على بعض
الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك
الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؟ وتجريدها مما يرتبط بها

من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادئ..
الشاملة التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان
الفلسفة السياسية هي محاولة دائية وواعية قدر ما هي متماشكة وصارمة
لاحلل المعرفة محل مجرد الرأى او الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى
تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شترأوس
على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هي بحث فى طبيعة الأشياء .
ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث فى
طبيعة الأشياء السياسية فإذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان
جواب شترأوس أنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود
الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأدور التى
يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ،
والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

ان صاحب الرأى السياسى ينظر الى كل شيء من هذه الأشياء فى
خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهى تحاول النظر الى الكل
الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ما المعدل ، أو
ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكى يتساءل ما الذى يعد ذا
طبيعة سياسية ؟ أو ما هي حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو
سياسى ، أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

ان هذه الاسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية
وبعبارة أخرى فهى تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو
غير سياسى ، ومع هذا فلتن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً
ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية الا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً
كافياً لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو
التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة
السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه علمى عن النظرية السياسية
التي هي نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع أن البحث فى ماهية
المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد
الرغبة فى التأمل النظرى ، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان
القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية إنما ينطلقون فى حقيقة الأمر من
خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما
نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فإتأنا نكون قد

جدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي ، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوى دائما على توجه ضمني نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذي هو الخير الأقصى في مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق في عبارة وجيزة فإن الفلسفة السياسية في صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو أول العناصر المكونة لها ثم هي بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثاني عناصرها وأخيرا فهي في الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسي الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هي أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة . لهذا فانها أولا وقبل كل شيء معرفة فلسفية شأنها في ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها في المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهي لا تكفي بالفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل الى أعماق الجذور ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفي للظواهر السياسية ، ومع هذا فان شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسي للفلسفة أو أنها هي التدخل السياسي الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين في النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من التناول الفلسفي للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسي للفلسفة) يقودنا بالتالي الى منظورين متقابلين في تبرير وجود الفلسفة السياسية اذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فان مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثاني فان مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به في مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بإيجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا انتقلنا الى دراساته التي أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام في هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذى طرحناه هو الموجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقاً من هذا المفهوم أن يقدم دعماً قوياً لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا إذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهدف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقين وشيشرون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم أسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسطوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسنوفانيس بأسلوبه الشعرى حملة شعواء على آراء سقراط مندداً به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسنوفانيس ، ذلك أنهما عرضاً لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهى أنه كان رائداً للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسنوفانيس ، فضلاً عن ذلك فقد كان بوجه عام رائداً للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب انسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى الذين اهتموا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية . ووصفهم بالمدرسين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون فى عصر النهضة تحقيراً من شأنهم وادانة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الانسانين أكثر من مقررات دراسية تدرس فى المدارس - (الترجمة) *

شتراوس انه من الصعب أن نقطع بأن أيا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شتراوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا الى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الحلقية والسياسية لدى سقراط .

إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الاساسي الذي تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف الى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها ببعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هي الا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه، وينبغى على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى الى معرفة جوهرها في إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شتراوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الانسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الانسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للانسان هو أن يعيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقي مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسي فإن فضيلته تتمثل في أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر أو غير مباشر يتولى الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن المجتمع لتلك القوانين التي سننها الحكماء ،

(١) من أمثالهم طاليتي - أميستيني - انكساجوراس - (الترجمة)

ففي الحاليين يكون الشيء في نصابه ويكون الحكماء في المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن التمييز الذي يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح إنما يلعب دورا كبيرا في تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور في معارضته للرأي الذي طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الإصلاح السياسي ، وفي رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الإصلاح وإنما ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكي يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظري الخالص الذي يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، أنها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التي تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وإن تعذر إقامة هذه الدولة الافلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن افلاطون ، بل إنه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثلا يتعذر تحقيقه لكي ننصرف بجهدنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكي نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفي هذا الخصوص يؤكد شتراوس في أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي العملي ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة في عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التي تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل إن من الدول ما يقوم نتيجة للصدف المحضة التي لا يحكمها منطق فلسفي ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود في محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس في محاولة إقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي ازدهرت بصورة أو بأخرى ابان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو في الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيا فيلي الذي يعدد شتراوس مؤسساً للحداثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزماتها التي نبعت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك ، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي طرحه كانط وهيجل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزماتها من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافاً جذرياً في نظرهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملاً من أجل التأمل ، ولا سعياً الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدراً أكبر من الرفاهية وإشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحّدون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد خدأ بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموماً تشغل مكاناً متميزاً في الكون ، وهو الأمر الذي يمد دعماً للأساس الذي أقام عليه سقراط تقدمه للسابقين عليه .

(١) يلاحظ هنا أن شتراوس كان في بداية الأمر يعتبر توماس هوبز مؤسساً للفلسفة السياسية الحديثة ، حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل دعماً أساسياً للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيا فيلي كان أسبق من هوبز في عدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهو الذي يمد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف يوجين ميلر) .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ماكيافيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي حدا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك انهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتمنر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يقتسا يثيره في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يقفز الى ذهنه وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن نشير الى أن شتراوس يتحدى تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبدييل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والانسان . لكن هل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة . ان هناك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المأخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، فضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولا واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومشرقة وما فيه من جوانب قاتمة وهظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم في الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكانما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ماكيافيلي بابرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - معروفة

تمام المعرفة لزيנוفون ، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو . صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماركيا فيلي لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماركيا فيلي ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فإن شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على إيمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نثق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وإن الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من إدراكه للطبيعة الإشكالية لهذا الحل ، وإن الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفا شافية لما نعاناه ، خاصة وأنا في أيامنا هذه نعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة هامة تؤكدنا دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحيا دائما مهددة بالاختطار ، وهذه الاخطار التي تهدد الفلسفة تتبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل في المنافسين التقليديين للفلاسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها ازاء هذين المصدرين الداهيين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

إن هذا الصراع الأزل المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يذعن لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس ،

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيما ألفوه واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس هو ممكن الخطر الذي يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في المعتقدات الزائفة والحرافات والحزبيات التي تعيش في وجدان الناس وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كقيل بتعويد الناس على تقبل الحقائق ورفض الأباطيل ، ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه الى حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي بدأت تركز على المبادئ الفلسفية بدلا من الحرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير من حرية الفكر والفاعلية ، الا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة للكافة أو بعبارة أخرى اضعاف طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن المدير بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى في أكثر من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلاسفة ، وأول هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التي يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة هي التي يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسي الأمثل ، وأنها هي التي يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهي بذلك تمصم الممارسات العملية من الوقوع في تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ، ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحة الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا لمنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن في بعض المجتمعات أن يخفوا جانبها من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها الا ما يمكن أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة في كثير من المصور الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التي تقتصر تعاليمها على اتباعها

(١) لعل أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »

وهي جماعة لا تعلم الكثير عن التمتع بها نتيجة لما أحاطوا به أنفسهم من السرية والاربع أنهم مجموعة من المفكرين الشيعة الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا أعمانا في التقية والتخفى الى صياغة هذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة ايثارا للأمان والسلامة ، وقد آن الأوان في رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التي تقول في باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن ميرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق فى مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقرار تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها فى الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مقية التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة فى أى مجال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين فى العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية فى مواجهة الشعراء والمخطباء بل وفى مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالابيقوريين ، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنتظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفصل النهائى للحقيقة ، بحيث لا يجوز أعمال العقل والانتهاى الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم أفواههم والامعان فى التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت فى زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك المحصم العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغى أن يتسببنا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومها على الإطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

= الرابع الهجرى ، والذين كانوا يؤمنون بأن الشريعة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطويرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ العقيدة الإسلامية - (المترجم) .

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بسل والازدهار في بعض الأحيان الى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول والتحلل ، وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر اذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانباً كبيراً من سلطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا في رأى شتراوس أن الخطر الجديد الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساساً في ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعية » *"Positivism"* والتاريخية *Historicism* والى هذين التيارين ترجع في رأى شتراوس تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر ، ولنتوقف الآن قليلاً عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظري والآخر عملي ، أما الجانب النظري فيتمثل في ذلك التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية والاتجاه التاريخي من ناحية أخرى وتعاظم تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر ، أما الجانب العملي فيتمثل في أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسي الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التي تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتي تكفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا الى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسي الفاضل إلا أن أنصار الوضعية في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا نجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسي التوصل الى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعي ليس موجهاً الى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف الى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التي لا سبيل الى تقدمها في رأى
الوضعيين ما لم تأخذ بمنهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك
سبيلا .

فإذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثانى وهو التاريخى وجدنا أن شتراوس
ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت اوضح
ما تكون فى أفكار هيجل ونيثشه هايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه
« التاريخى النظرية » أو « التاريخى التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل فى أعمال هيجل ، وطبقا
لتاريخى التأملية فإن العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخى
التي ما هى فى جوهرها الا تطور عقلى ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من
فلسفة التاريخ بدلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطى ، والفلسفة
السياسية فى تصوره لا ينبغي أن تعنى بما يجب أن تكون عليه اندولة
ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى
لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجلى نجد أن
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثانى
من أنماط التاريخى فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخى الوجودية »
أو « التاريخى الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من
موجات الحداثة ويعتبر نيثشه رائده الروحى ، كما يعد هايدجر أبرز
المدافعين عنه فى القرن العشرين ، وتتفق التاريخى الراديكالية مع هيجل
فى أن الانسان لا يمكن فهمه الا فى ضوء التاريخ لكنها تختلف معه فى أن
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صاعدا
بالضرورة ، وفى رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ
تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى تمت فيه ولا يمكن أن
تفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخى الراديكالية تتفق مع
الوضعىة فى رفضها امكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان
فى رأيا أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان
ومكان والذى تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها
الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما
بنمط تاريخى معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربى المعاصر ، وقد

(١) العلوم الانسانية : هى تلك الطاقة من العلوم التى تدرس الانسان باعتباره
فردا وباعتباره عضوا فى جماعة فى الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم
الاجتماعية » - (الترجمة) .

يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعني أنها ترفض عن الموقف الوضعي ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعي ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، أنها ملامح الازمة التي تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التي وجهتها اليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية في رأي شتراوس وينبغي العمل على انتشالها من سقطتها وإيقافها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع في الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التي يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرستها في وجدان الإنسان الغربي حينما من الدهر قبل أن تعرض للزعزعة بفعل العوامل التي سبقت الإشارة إليها .

إن أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة في هذا المجال تتمثل في مبادئ الحقوق الطبيعية والديمقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال في إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر في كل مكان ، رابطة تتكون من أهم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك في إمكان تحقيق السلام العالمي والرخاء الشامل لكل بني البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التي تكفل هذه الحقوق بالإضافة إلى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا في تحقيق المزيد من الرفاهية لبني الإنسان في كل مكان .

إن كل هذه الآمال التي انبعثت يوما ما عادت لكي تتزعزع ولكي تصبح من جديد موضعا لإعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت الى اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما جاءت في رأي شتراوس أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي نظر اليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة موازية للبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من اقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم اثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للقهر والظلم والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديمقراطية الليبرالية وليس اقامة مجتمع عالمي ، وفضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب في امكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل ، هكذا يتبين عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ، ابتداء من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاء الى الضربات التي وجهتها اليه في صميم مبادئه الاتجاهات التاريخية والوضعية إذ لم تعد الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات الا نمطا من الايديولوجيا التي يستحيل اثبات صدقها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الايديولوجيا التي لا تقبل اختبار الصدق ، فقد امتنع على الإنسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هي اما أن ينجرف الانسان الغربي الى العدمية واللامبالاة بأية أهداف ، واما أن ينجرف الى نوع من التعصب الذي يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب وحق .



رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى شتراوس مطالبة بالدفاع عن نفسها ازاء مختلف الخصوم وأن سبيلها الى ذلك تمثل أساسا في المحاولات المستمرة من الفلاسفة لظهور مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات الى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلا من

قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوى عن الديمقراطية الليبرالية مبرها بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدى للتيسارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التى تتهدد الديمقراطية الليبرالية من الدخلى والمخارج ، أما الاخطار الخارجية فتتمثل فى رأى شتراوس فى أنظمة الطفيان تلك التى لا يقدر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وأن سائر الفروق ما هى فى الحقيقة الا فروق فى الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية فى رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نمط من الأنظمة أفضل من سواء . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التى يمكن تصورها نظريا الا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهى النظام الذى يلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر فى عالمنا المعاصر ، ذلك أنها فى الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكى القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التى يقوم عليها أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة فى الوجود فى ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها فى ظل أى نظام قائم على الطفيان .

أما الخطر الداخلى الذى يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يتمثل فى « انحدارها » المستمر الى المساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التى آمن بها روادها الأوائل ونمى به الايمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعى الذى يؤتاه البعض دون الآخرين . إن انكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى إنما يعنى إلغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انسانى وما هو انسانى .

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذى يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة إنما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الاطلاق فى مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولننتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأنا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الأزمة الى تدهور وتحلل الفلسفة السياسية .

ان شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) .

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الاحكام القيمية وتستبدل بها-المبارات الوضعية ، فان هذه الاحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكسى فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الاحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فان المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الاحكام القيمية استخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى امكان الفائها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الاحكام النقيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وإيماننا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فان شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكده الاحكام الفطرية للانسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الانسان ويدمغه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فان هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الانسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستند الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومولوجين) على أهمية الاحكام الفطرية التى يصدرها الانسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه ادراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتعلم أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا فهو ادراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمى - (المترجم) .

المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوي عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفى .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شترأوس والفينومولوجيين إلا أن موقف شترأوس يختلف عن الموقف الفينومولوجى فى أكثر من جانب ، فـ شترأوس أولا يشك فى إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمى واعتمادا على الفهم الفطرى وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصاد للتقدم العلمى أو هو متأثر به على أضعف الإيمان ، كذلك فإن شترأوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفى ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطى فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسى ثم يتجه الى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة فى عالم يعلو على المدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شترأوس قد اشتهر بنقله للوضعية إلا أنه لا يعدها خصمه الأول ، فهو يرى أنها غير قادرة على الصمود فى وجه الانتقادات التى وجهتها اليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هى فى الحقيقة العدو اللدود للفلسفة التى يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شترأوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعها النظرى والراديكالى .

إن التاريخية النظرية التى تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها فى القرن العشرين بعض المفكرين الهيجليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطى قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التى تنظر الى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا للكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغى أن تخلى السبيل للعلوم السياسية ، تلك التى تصف ما تمخض عنه التطور التاريخى فعلا ، لا أن تنظر الى ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع السياسى الأمل ، ذلك أن المجتمع الأمل ما هو فى الحقيقة إلا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخى وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شترأوس يرفض هذا التصور الذى تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمل فى أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل أنه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهى أن الواقع التاريخى فى لحظة معينة ما هو إلا وعينا العقلى بهذه المرحلة ، وفى رأى شترأوس أن معرفتنا العقلية فى أية مرحلة من مراحل التاريخ هى أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية ،

فالفلسفة تمثل سعيًا دائمًا إلى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغي أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ يظل دائما سؤالاً وارداً وملحاً وحيوياً . وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلاً تاماً .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها . صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل إليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانسطيع التوصل إلى ما هو أنقى دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائماً أسئلة بعضها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالإجابة عليها ، ومن بين هذه الأسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانباً من المعرفة على الأقل غير مشروط باتفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للأجوبة عليها ، تلك الأجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد إثارة السؤال ينطوى دائماً على جانب من الإجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى إطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فإننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الإجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوره من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج إليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى .

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الإيمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن ثمة فارقاً

أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتين باللمحة التي انبثق فيها وبين المناداة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد اليه شتراوس في دراساته التي يغلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل أن دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر اليها في مجملها على أنها محاولة للتصدي لما تقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وإن كانت تشهد تقدما في المجال العلمي ، إلا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمخالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاط للفلسفة السياسية ، وهو ايقاط سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها

كارل بوبر

بقلم : انطوني كوينتون

إذا نظرنا الى اعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعنى بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو في ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى اليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها في رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل في أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقي ، ففي الوقت الذي نجد فيه الانسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل انه كثيرا ما يعتدى على سواء وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض المقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفي مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذي يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بغيره من الحقوق ، وهي أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فان الحرية وما يدور في فلكها من المتطلبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست في حد ذاتها خبرا بديها واضحا بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها

أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فان اعتبار هذه المطالب خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفعاليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواء على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع العراقيل والقيود التى تحد حرية كل فرد فى اختيار النشاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل مجبذا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرتفع دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التى انتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية وقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هى التى تشكل الانسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هناك انسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة فى تلك العبارة الغضاضة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى « علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد » ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذى ليس لديه شيء على الاطلاق من هذه الخيرات فان منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتختم بالخيرات ، وهكذا فان الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التي تبين بشكل ضمني عن أن بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن - موقفهما من المساواة لم يعلننا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذي أعلننا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم يجهـ جون ستيورات مل الذي ورث عن أبيه وعن بنتام مصا ايمانها بالمنفعة ودعوتها الى الحرية ، وان كان في الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التي تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات به ، فالمنفعة عند جون ستيورات مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من المتعة أو البهجة ، كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة في حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر اليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغي أن يعلق على أيه شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد انكر جون ستيورات مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها ، وفي رأيه أن الديموقراطية في حقيقة الأمر ليست الا نوعا من اصفاء الشرعية على التسلط الذي تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدي في نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية في رأى مل ينبغي أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الجماعي .

وأخيرا يجدر بنا في هذا المجال أن نشير الى أن مل وان كان مؤمنا أشد الايمان بالحرية الفردية في مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف في كتاباته الأخيرة عنه في كتاباته المبكرة ، إذ أنه في الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسي » قد اتجه الى تحبيذ نوع من الاشتراكية التي تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باجماع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيورات مل في مجملها ظلت تمثل أقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية في جوانبها المختلفة ، وظلت هي المنطلق الأساسي الذي يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين في دفاعهم عن الليبرالية أو في محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فسا آراء ليونارد هوبهواوس في دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التي نادى بها جون ستيورات مل في أواخر مراحل تطوره الفكري وما آراء

هايك فى الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التى سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى طرحها مل .

ان بوبر يذكر فى مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر « فقر الاتجاه التاريخى » بأنه موجه الى تلك الأعداد التى لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية. وأصبحوا ضحايا لتلك المقولة الخاطئة التى تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسى الذى يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين - وفى مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة ، وأن الامانة بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فإن المدخل الأساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقاً من أن الطابع الشمولى الذى تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لتلك المقولة التى تفرض علينا أن تبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقاً لمتطلبات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا تكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ .

وفى نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعماً بذلك هجومه على العقائد الفاشية . وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمراً مستحيلاً من الناحية العملية اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماماً هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فإن علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافاً بيناً عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوارت مل ، ويمثل هذا الاختلاف في جانبيين أساسيين : أولها يتمثل في أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والماناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجهات التي ينبغي أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها في خطين رئيسيين هما : تنفيذ الأسس التاريخية التي تركز عليها النظم الشمولية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولاً بمعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دفعه الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فقر الاتجاه التاريخي » والذي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجية ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فإن بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين في قياسهم للمجتمع الانساني على الطبيعة ، حيث يمد بعضهم مثلا الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، في حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها ، وفي رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوي على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم في حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل اجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جدا من العوامل المتباينة التي يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التي يحملها الجنس البشرى والتي يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستعمل - حساب مسارها .

وهكذا فإذا أخذنا في الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآتية والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشئ عنها لا يشله قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فإن الصيغة الشهيرة التي صاغها سينسر للتطور والتي تقوم على التفاضل والتكامل ما هي الا صيغة مبهمة فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقا في وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فإذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يمد اليه مؤرخون من أمثال توينبي وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماما ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهي لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحي

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التي يسوقها انصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية في هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فإن هدم هذه المقارنات - ان كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية - لا بد أن يتأتى من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التي قال بها أنصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فإن الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا لم تتفاقم سوا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم فى سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا عن ان التثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت فى بلد زراعى وهو روسيا القيصرية ولم تحدث فى بلد صناعى متقدم على خلاف ما قالت به النبوءة الماركسية .

والواقع ان بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثهم كانوا من أنصار الأنحاء التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية .

اما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخي تأسيسا على نظريته فى تطور أشكال الحكومات والتي وردت فى الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فافضل أنظمة الحكم يتمثل فى الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطى حربي ، ثم الى نظام تيموقراطى بلوتوقراطى ، ثم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الفوضى ، وهو الأمر الذي يفسح المجال فى نهاية المطاف لى يقفز الطغاة الجهلاء الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ، اما فكره الشمولى فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المغفلة على نفسها ، والتي تمسك فى يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها فى ذلك أحد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولى من خلال الطريقة التي يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة اعداد الكادرات فى الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك فى الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة .

وهنا نتوقف لكي نسجل الى هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التي ينسبها بوبر الى أفلاطون من جانب آخر ، اذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحي بأنه يدعو الى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا نجد عنده كذلك ما يوحي بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة في الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء في جهماز الدولة .

ان كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو الى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة تماما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التي تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا . Totalitarian

فاذا انتقلنا الى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخي لا يحتاج بطبيعة الحال الى إيضاح ، لكن الذي يحتاج حقا الى وقفة متأنية هو ما ينسبه اليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوي أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

ان بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح انفاشية وهذه المبادئ هي :

(أ) القومية والايان بضرورة اذعان الفرد لارادة الأمة واعتبار كلمتها هي الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعي بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال الحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والأفذاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع الى انشاء تلك المؤسسات والانظمة التي عرفتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القاتلة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فان نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخدم الدولة ، كل هذا يجعله في نظر بوبر أقل احتراماً مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التي ينادى بها هيجل ما هي في حقيقه الامر الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير في حين تظل السلطة الحقيقية في أيدي البيروقراطية التي يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية اقرن العشرين باعتبارها امتداداً مريضاً لفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظراً لألماناً الولولمينية أكثر من كونه منظراً لألمانيا النازية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة ون هتلر نفسه لم يكن يخفي احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذي قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لالفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعاً ويصفه بأنه « شديد التجريد » ! .

إن أيديولوجية هتلر تركز بشكل محوري على فكرة مخبولة عن النقاء العرقي ، وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماس الحلول لذلك الوهم الذي تملكه بأن هناك دؤامة عالمية واسعة النطاق لتعطيم ألمانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً في تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردي ، ومن خلال دفاعه القوي المتناسك عن المذهب الجمعي ، بل إن بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعي بمعناه المنهجي ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير في العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس في جانب واحد إزاء جون ستيوارت مل الذي يقف من هذه القضية في جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغي استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكلوجية التي تتسم بأنها صادقة في كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الإطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير في ميدان العلم الاجتماعي ورفض الجمعية من منطلق أخلاقي ، وإدانة ما يقول به المذهب الجمعي

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أى اعتداد بكيانه
الفردى الخاص .

فإذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس فى محاولة للتعرف على الصلة
بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبدو
لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبيانى ، لأن الصلة بين ماركس
والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين مما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومع
هذا فإن الذين درسوا أعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص
كتابات المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا
بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوى على أية عناصر شمولية
واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالى الذى يدعو إليه
ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى (١) تختفى فيه سلطة الدولة
وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو
فى الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل
المثال فإن فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوف المثقفين الثوريين إنما
هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هى
تطبيق ستالينى ، أما المنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس
فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية
البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية
للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية
فحسب ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى فى
هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فإن الشق
الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية
التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية فى إطارها
الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبى ، وصحيح أنها
تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية .

إن كل ما يمت به ماركس بنظرته التاريخية يمكن إجماله ببساطة

(١) لا نميل كثيرا الى الترجمة الشائعة ونعنى بها « فوضوية » كمرادف عريض
لمصطلح الأناركية ولفضل استخدامها مستعربة لا معرجة - (المترجم) .

خلافا للفهم الشائع المغلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذي يمكن للإنسان من خلاله أن يحقق ذاته وأن يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا إذن من أن نخلص مما سبق إلى أن الربط الذي أقامه يوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية إنما هو ربط يتسم بالهزل والركاكه خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم أوثق الذين اختارهم يوبر للتدليل على وجهة نظره . فافلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجمعي من منظور أخلاقي وقد أدى بهما هذا إلى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوي ، وإن اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن ذلك فإن أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من أنصار الاتجاه التاريخي استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فإنه حتى إذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه - وهو أمر غير صحيح لأن هيجل وحده هو الذي يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخي - إذا سلمنا بهذا جدلا فإن الخصائص الشمولية التي تنطوي عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية إلا بروابط واهية ، أما ماركس وإن كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخي فإنه ليس شموليا على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخي إلى نقطة أخرى في فكر يوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه التاريخي والفكر الليبرالي وهي صلة لم يتطرق إليها المفكرون إلا فيما ندر ولعل كوندورسيه هو المفكر المنهجي الوحيد الذي قال بأن اقتصاد الديمقراطية الليبرالية أمر حتمي تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد إشارة ضمنية إلى هذا المعنى في عبارة اقتبسها يوبر من هـ.ل فيشر يقول فيها « إن التقدم حقيقة سطاعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكي يصبو خطأ معينا ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالي ، وحقا إن من الطبيعي بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم أن يلتمسوا المبررات والأسانيد التي تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة في التغيير تظل في نهاية المطاف هي العامل الحاسم في عملية التغيير ، وما قوانين التاريخ إلا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لبعت الطمانينة

لدى كل من يرتكون اليها من يستهدفون التغيير سواء كانوا من المسؤولين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين والكتاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى لا يبالى أصحابها بمدى واقعيّتها أو قابليّتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى إذا كان غير قابل للتنفيذ ، و إذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى إذا كان قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من خلالها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيّتهما قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية انما يستند الى أنها قد أفاضوا فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تحقيق الاشتراكية ، ذلك أنها لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخل الطريق أمام الاشتراكية كامر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فإذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى ، وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة من الموجّهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ، وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية انما هى فى الواقع ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية قائمة على سياسة « خطوة ... خطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف مواجهة المساوى الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد باطار مثالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يرتكز فى مقولاته هذه على عدد من الحجج والأسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغته هذه العلوم من التقدم فانها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى سياتى فى ذلك بين النتائج النافعة او النتائج الضارة .

وعلى هذا فان أى سلوك عقلاى ينبنى ان يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتميز بالتالى على لى . برنامج للتغيير أن يمضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فان بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على ان ازالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فان أى برنامج شامل ، بل ان مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والعنف .

ثم يضيف بوبر الى الحجتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر اليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بمد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن لتستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الإصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فان بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسابان المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصلي وتفرعت الى مسارات فرعية سلبية ، على الرغم من هذا كله فانا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الاصلاح التدريجي لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الاطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فان نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الاصلاح التدريجي لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لابد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشورور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والمبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

نتنقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بنائها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسى بالنسبة لأى مشغل بالفلسفة ، ومع هذا فان هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يبتعد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدى الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدى فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معيناً من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لابد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد، إذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا أو قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فإن بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الأرض هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل » دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

إن أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوبر أنها تتيح لجماعير المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والإكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوبر يرد على ذلك بقوله أن الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، أنها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق إليها جون ستيورات مل وتوكفيل ونعنى بها إمكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وإن كان فى الواقع قد تطرق إليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى الرأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم باللافرديية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيرا ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فإنه بوبر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهى خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فإن الديمقراطية وحدها هى التى تضطلع أطارا من المؤسسات بفتح الفرصة للإصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومع هذا فهى لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخل عنها ، ولا

يبرر اطلاقا أن توضع السلطة فى أيدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغي بحال من الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة فى الحكم خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع فى الخطأ رغم موهبته وتفوقه والحق أن التفوق الحقيقى فى رأى بوبر هو ذلك الذى يعمى حدود تفوقه ، والذى يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال دائما ما بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذى وضعه سقراط والذى صور فيه الإنسان كائننا معرضا للخطأ إنما هو أقرب الى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذى صورته أفلاطون . وما دام الأمر كذلك ، فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل فى إتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة ماهية الديمقراطية .

والواقع أن بوبر متنسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديمقراطية ليست خيرا خالصا ولا هى كذلك بالخير المطلق . بل إن بوبر يضى أكثر من ذلك ليقرر بأن القبول بالمبادئ الليبرالية المطلقة إنما ينطوى بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيان فى ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديمقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ ، فى حين أن وجود الضوابط ما هو فى حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية وتقييد لها ، وسوف نعود فى سطور لاحقة الى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة وما هية الوظائف التى تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها فى أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الانسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذا الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية فى ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الإنسان فى العيش فى أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجعل هذه المبادئ فى أربعة هي : السيادة Sovereignty والديموقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديمقراطية باعتبار أن الديمقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فاذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة - الديمقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف ، و التنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فاننا اذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة اتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح انما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط وربا فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن اقامة الأمن والسلام

على مستوى المجتمع الدولي ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التي يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفي هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذي قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته في طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التي ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل في دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هي البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالي يعاني من مآزق حقيقي .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم : موديس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب « الكلمات » الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد فى عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترملت ، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يعمل مدرسا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلواه الوحيدة فى طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منتظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يموج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتى غرستها فى أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية أن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلزمه الى أن تحول الى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان ظمأه الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التى ينتمى إليها منذ الحرب العالمية الثانية هي الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك أعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي ، أو البيانات والمنشورات التي حررها منذ أوائل الأربعينيات ، وفي بداية الأمر كان من الواضح أنه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، فالفلسفة التي ينادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتأثرين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل ، وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعي الفرنسي ، ذلك أنه وإن اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب إلا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين وإلى الاتحاد السوفيتي إبان حكم ستالين ، غير أنه - وهذا هو وجهه العرطاة - كان يبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى !

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد صبره إزاءهم .

وإبان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسي معنيا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تموض للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوى ، وهكذا عمل محررا بإحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بتلك الصحيفة التي

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكي » ، كما يمكن أن نتبين جانباً آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه ، وفلوبير رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، الا أنهما يمكن أن ننظر إليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكي والتى تعد امتداداً له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكي » إنما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوى على إشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الإشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجاً ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلى ، فإن سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكي » يقيم مزيجاً ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفاً بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة إليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكده سارتر فى فصل تمهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن أنثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والانسان .

وبلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجاً أكاديمياً خالصاً ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (الذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدي لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية يصسبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساساً نظرياً يوحد بين أولئك الذين يعادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين ، وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج إنما يبتعد ابتعاداً كبيراً

عن الطابع الأكاديمي الذي تتسم به باقى فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكي) ، غير أن هذا لا يقلل في نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا لأفكار بعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هي أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأي فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغي أن يكونا شيئا واحدا .

فاذا انتقلنا بعد هذا الى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء على الماركسية ، في حين لا يتحدث عن الوجودية الا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية في العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل انها في رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق ، انها لا تزيد عن كونها مجرد « ايدولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم اللفظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذي يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها الا اذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة الى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة في ديكارت ولوك ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت في كانط وهيغل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت في عصرهما ، ولا كانط وهيغل في عصرهما ، كذلك فان الماركسية في عصرنا هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالي من التفكير باللغة الماركسية .

أما الايديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استئثار المجالات المعرفية الأصيلة التي تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فان الوجودية ما هي الا نسق طفيل يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التي نشأ هو أصلا لكي يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجودة والأصالة ، ومع هذا فان محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوي في اعتقادنا على شيء من التناول والاجترار ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفي اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهي ما يؤكد سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا الى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهي أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمي الى ذلك التقليد الفلسفي الذي ينفي الحرية فهو يؤمن - تماما مثل هيجل - بأن الحرية ما هي إلا الوعي بالضرورة ، ذلك أن التاريخ بأسره في رأى ماركس تحكمه علاقات الانتاج ، تلك التي تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر - من ثم - أن يتحكموا في مصائرهم الا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيهها وإعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية في نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، انها خداع أثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتصلوا من مسؤولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل في الطابع الفردي للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الإنسان وعزله ومواجهته لقدرة دائما بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الفئران » وانتهاء الى مسرحيته « سجناء الطور » ، في حين نجد أن الماركسية تنظر الى الوجود الفردي للإنسان على أنه مجرد وهم نظري ، اذ أن الوجود الحقيقي في رأيها هو الوجود الاجتماعي .

ويلاحظ أن سسارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية في صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنساني وهنا وفي هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال إضفاء الطابع الإنساني عليها ، بل إن سارتر يفيض الى أكثر من ذلك فيتنبأ بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنساني كأساس للمعرفة السوسبيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودي) ، فإن الفلسفة الوجودية سوف تقفد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تنزوب داخل الكسل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث في مجال معين ، اذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصر دائما على أن معركته الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتنمون بالكسـل الفكرى وغياب الأصالة والابداع ، وانك لتجدهم فى بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، أن فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل أنه فى بعض الحالات ليس فكرا على الإطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق ، بل أنه فى بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجهها الى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الجرفيسة للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسيين ، الذين لا يرون فى فاليرى إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهما ، فالمهم هنا هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كتابا متباينين من أمثال بروسست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى أى أساس من الواقع التجريبي ، ولا تركز على المعاشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

إن الكسل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخدامهم للمقولات الاكليسيهية الجاهزة دون نظر عقلى ، ولكنه يتمثل أيضا فى النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا نجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضرورى الحدوث ، فلا شيء واقع الا وكان ينبغي أن يقع فى رأيهم ، وهذا المنهج فضلا عن أنه خاطئ فى رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لانستطيع أن نتعلم منه شيئا على الإطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفا - حين نستخدمه - ما الذى سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفا الى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) القيل *Ad priori* هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير محتد عليها ، فكفركنا عن الامتداد مثلا او قانون عدم التناقض الذى يلقى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن لشيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه فى نفس الوقت - فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القيل *Apriori* فى مقابل البمدى *A posteriori* - (المترجم) .

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، وبلا حظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو روبسبير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادي *Progressive-regressive method* فهو تقدمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادي لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالي ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه الطبقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاغترابه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفاري يتجسد فيه انتماؤه المفروض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعني به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوير فقد كان مشروعه متمثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لمدام بوفاري وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مآزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الايجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة المسالم . ان مشروع فلوير ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للادب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي انبثق منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تنطوي عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المغلق » يحاول أن يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وإن كانت أفعاله تتسم بالجبن لكن « لسيان اينيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن في النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت أن ما نفعله هو في الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فإن الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان في « العالم المغلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوير في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعاطل يقتات من ريع أملاكه وليس كفلوير مؤلف مدام بوفاري .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الانسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود في هذا المجال مقرا أنه :

(ليس هو الوجود المادي أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعي المستمر الى التوضع ، وهذا النزوع الى التوضع يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الافراد ، تبعا لتباين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذي أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر في بداية « النقد » من أن الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد ايدولوجية ، فإن من الواضح أن جانباً كبيراً من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو في حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكي يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذي كثيراً ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وإن كانوا في الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى في سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعان متفاوتة نورد منها ما يلي :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلاً للتأمل النظري .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمي أو العمل في المجال الصناعي .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسي الغامض ، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفاً على نحو ما مفهوم المشروع في الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يحقق الماركسية بفهمه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلتن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعني ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعني أن الماركسين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفضفاض الذي يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائماً إلى ما ينهض به البشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسي » لا « الوجودي » هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته فراجعة جذرية .

ولنتنقل الآن إلى النقطة الثانية التي يتمثل فيها التباين الفكري بين الماركسية والوجودية ونمنى بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجا عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة . في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) يرفض النزعة الفردية . وترى أن الإنسان ينفي النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصفها بأنها تنتمي إلى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه إلى الوجودية ، فإلى أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ إننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضفي عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نشير إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الإنسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي إلا مفهوم هيجل أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوماً ماركسياً تم صبغه بالصيغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والمعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الانثروبولوجيا » في مواجهة «الاونتولوجيا» وهو ما حدا به في هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزل الذي تنسم به العلاقات البشرية والذي طالما صورته على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو المعجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ المعجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا المعجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتح لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضفي المعقولية على العلاقات البشرية ، إنها المفتاح الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد أي عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الإنسانية اللامحدودة - (المترجم)

الآخر ، وهي كذلك المدخل الى فهم سائر الأبنية الاجتماعية التي اقامها البشر طيلة حياتهم على الأرض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم في نفس الآن فيما يقول سارتر ، انها توحدنا لأننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نتاضل بنتائج ضد العجز في الموارد ، وهي تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين أن ينعم بالوفرة ، وهكذا فإن الندرة هي محسرك التاريخ ، والبشر لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب العسير لا حول لهم ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ، وبإلها من مفارقة تلك التي يطوى عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق الندرة وهو في نفس الوقت السبيل الى مواجهتها .

انني غريم لك ، وأنت غريم لي ، وعندما أعمل مع الآخرين منااضلا معهم ضد الندرة فانني أعمل مع أولئك الذين جملوا من هذا العمل أمرا ضروريا ، ومن خلال عمل أطعم خصومي وغرمائي ، وهكذا فإن الندرة لا تشكل اتجاهاتنا ونزعائنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرما ، لكنها تجبرنا في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرماننا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ، وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا انها غير مكترثة برفاية الانسان ولا مبالية بما فعل ، ومع هذا فإن نظرنا الى العالم الذي نساكنه لوجدنا أن جانبنا منه هو عالم الطبيعة اللامبالية ، أما الجانب الآخر فقد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود *Practico-inert* ، انه عالم الفعالية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه الحاضرون والسالفون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الانسان ، ومع هذا فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة الذي لا يملك الانسان الا أن يعمل فيه جهده ، ومن سخرية المفارقات أن كثيرا من الأفعال التي حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر احتمالا ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءا من ذي قبل ، ويضرب سارتر لذلك مثلا بالفلاحين في الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها المنازل أو لكي يستخفونها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاياتهم الى ارض جدياء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهمود ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد الندرة اطواره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنص سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد Le contre homme ، ويمضى سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى احدى مسرحياته :

« لا شيء على الاطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات أشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيّف يتعقب ، والذى يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسعى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المربعة تتمثل فينا نحن .. انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النعد » تفسيرا اقتصاديا لعلاقات التضاد والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة ديالكتيكية لعلاقات التضاد هي « النفي » لعلاقات التبادل ، فى حين يتمثل « نفي النفي » فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » ، وهذه هي نظريه سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاها تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى اوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا أساسيا ، فالسلسلة هي مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابو يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن

Series (١) فى الترجمة الانجليزية

Group (٢) فى الترجمة الانجليزية

هناك جمعا بشريا لا سبيل الى انكاره ، بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم . . الخ ، وأن كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواء لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك أن أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل أن كلا منهم فى الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يتحنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظهر بمقعد فى الأتوبيس . أن كل واحد منهم من كثيرين ، وأن عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فإن جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطاير يحدد دور كل واحد منهم ، تجنباً للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثل طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر الا نوع من التعاون المتبادل السلبي الذى يمثل نغيا للعداوة ونغيا لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطابور انما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فإذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هي الحال فى فريق كرة القدم ، أن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فانت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقي يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير السارترى فإن الفارق الحقيقي يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تماهوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فإن السلسلة تتسم بالمعجز ، وهو أمر بدى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هي التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا أما أن نعيش معا من خلال التعاون أو ان يعصى بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة ، فهي وحدها ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فإن سارتر ينظر اليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يدخل عليه ثلاثة افكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التمهيد - العنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا فيها ولا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التمهيد لابد أن يوضع موضع التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا يأتي دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذي دفع الى انشاء الجماعة ، وكما أنشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التمهيد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهددها خطر دائم يتمثل في احتمال تحليلها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء الجماعة ، فإذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف ينفي نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ، لأنه هو الذي يرغب البشر على التأخى في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار هذا التأخى طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة » سيجد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر أن أية جماعة منصهرة في بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هي تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمّة الدوام من خلال إقامة المؤسسات ، وهذا هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي السلسلة « أنا أطيع » لاني « مضطر الى الطاعة » أما في الدولة فانا أطيع نفسي في الحقيقة طالما أنني تماهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنني قد خولت السلطة حقها في اصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، اذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمنى ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابى ، لكنه فى جميع الحالات عهد على أية حال .

ويبقى أخيرا فى هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعنى الأخوة فحسب ، ولكنه يعنى الحرية أيضا فى تصوره ، ذلك أننى عندما أعمد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص فى المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التى تمهدت بطاعتها ، تلك السلطة التى يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فأننى أستعيد حريتى مرة أخرى .

تلك هى باختصار نظرية سارتر فى البنيان الاجتماعى ، والسؤال الآن الى أى حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هى ببساطة أن هذه النظرية سارتريّة خالصة ، فهى تتسق تماما مع نظريته فى العلاقات الانسانية التى سبق أن عرض لها فى كتابته «الوجود والعدم» وكما جسدها فى مسرحيته «العالم المفلق» عبارة وردت على لسان احدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلى : اننى اذا تكلمت فأنا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات الى موضوع ، اننى حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعون الآخرون فإنها تفدو أشياء فى العالم الخارجى ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدازا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم ، أننى أفقد ملكيتى للكلمات بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الى ، ولن يعود بوسعى أن أتحكم فى مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرئيا أو مسموعا من سواء ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتبها الى سواء ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، اننى حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تفدو الآخر بالنسبة لى . وان وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فان وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة ،

وبلاحظ هنا أن المصطلح الذي يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) Alterite

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتي يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن المجقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانبا من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغي سواء ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شيء من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويفيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التعمد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختفي منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الإنسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا التصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعني أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح في رفضه لذلك التصور الذي ينظر الى الإنسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأى ماركس أن

(١) أثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية ، منها القارىء الى أن مصطلح الغيرية في اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة في مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما ، إذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبي Altruism في الانجليزية Altruisme في الفرنسية ، وفي هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الإيتار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر - (المترجم) .

الطبيعة الاجتماعية في الوضع الطبيعي للانسان ، وهكذا فان كل ما يذكره سارتر عن « النعته » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، انما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فان تصور سارتر للنندرة لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر الى الندرة باعتبارها مفهوما بورجوازيا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة الا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معا في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الانسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي الا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الانسان للانسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلا واضحا فيما يستهدفه من اقامة ماركسية محدثة ، بل ان المرء حين يطالع « النقد » وما ان يمضي قدما في صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدي عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وأن الوجودية ما هي الا مجرد أيديولوجيا ، واعتبارا من ص ١٥٣ من « النقد » ينعطف المسار تماما حين يقرر سارتر أن ملامة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي الا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعي ، ومن حيث هو أساس عقل الهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل اليه طموح ماركس

(١) نزيد هذه النقطة ايضا للمقارء بأن تقدم له تعريفا موجزا بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الانتاجي هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعي والاقتصادي بل ويتحكم أيضا في مسار التاريخ ، ففي العصر الحجري كانت الحجارة هي أدوات الإنتاج وهي قوام الفن الانتاجي لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فان هذا الفن الانتاجي « المتخلف » لم يكن يسمح بقدر من الانتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحال: الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداحة ما يمكن تملكه بشكل فردي وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمرا حتميا تفرضه ظروف الانتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد و ظهور الآلات الحديدية التي ترتب عليها لأول مرة فائض في الانتاج يصلح لأن يكون موضوعا للملكية الفردية - (الترجمة) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن مصداقية ديكرت ولوك وكاנט وهيغل وماركس ينبغى أن ننظر إليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقل للوجود ، فياله من طموح اكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدولوجيا .

ومن ناحية ثانية فان محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للقهرى الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، وبفض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردها الى روبسبير) ، فان النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى ، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تتمثل فى فكرة الندرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « التمهيد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقىه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فان نظرية سارتر ما تزال هى نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم على محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فانه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعلة ضئمانا للأمن والسلام ، وأنه فى الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع

السياسى هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تنطوى عليه من غياب الأمن ، فاننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من تحطه وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارتريه انما هى نظرية هوبزى خالصة فى جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتشكلة فى مفهوم « الندرة » ، فهى مستمدة بدورها من هيوم الذى بلورها فى مؤلفه الشهير « بحث فى الطبيعة البشرية » ، حيث يسجل فى واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة ازاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبدى ازاء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه فى الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات فى الوقت الذى زودته فيه بإمكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فان الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها ، كل هذا بفضل العمل الاجتماعى فالانسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتا وهو يحاول عبثا أن يلبي جميع احتياجاته فى المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع فى مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضى به فى النهاية الى البؤس والدمار ، وهى أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه اياها » .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التعهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعى ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التى تلتقى مع مفاهيم هوبز فى طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة فى ظل عالم من العدواة والخصومة .

(١) الحالة الطبيعية natural state هى تلك الحالة التى كان يعيشها أكبر قبل ظهور المجتمعات وتنسم هذه الحالة عند هوبز بالحرية المطلقة لكل فرد مما ترب عليه انسابها بأنه حالة من الحرب التى يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خالصنا الى هذا لكانت النتيجة التى تنتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسي ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاتبقى قد أوجت لسارتر بعقيدته فى امكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » الوجودى الى نمط « الجماعة » الاشتراكي ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كاسلوب للتحويل الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائنا مضادا للانسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales ، والتى خُصص فيها الى ما خُصص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدي المصقولة الناصعة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيد ملطخة بالدماء .

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، إلا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وإثارة للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ برسالة قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير « الملعونون فى الأرض Les damnés de la terre » ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحي ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانتها وما تزال تعانيه

(١) يحسن بنا هنا أن نشير الى أن هوبز كان يتصور أن السعى الى السلام قانون طبيعى بحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى انتهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حياتهم قبل انشاء المجتمع - (الترجمة) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع ان سارتر في هذا كله كان متسقا
كل الاتساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والعدم » ، والذي
يفرض علينا كما رأينا ان نختار ما بين ان نكون مأسوكيين او ان نكون
سادين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة ان ننوه بالبنيان المتماسك لفلسفة
سارتر التي ينتظمها تسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار
الوجودي » وهو اما ان نقبل فلسفته ككل ، او ان نرفضها ككل !!

جون رولز نظرية في العدل

بقلم : سمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويرة لنظريته التي كانت بذرتها الأولى مقالا نشره في إحدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجا كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه ، وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر سمويل كورفيتز ، راجع في هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلفت الإشارة اليه - (الترجم)

المقولة التى تنمى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من إنجازات ينشل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، وفضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدي الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الأضواء على الملامح الرئيسية لـ « نظرية فى العدل » فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطي كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يتشعب إليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتعصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس بالغزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبادئ السيكلوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

إن الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل ، أساس يمكن طرحه كبدل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى ما يزال قائما منذ أن قال به جيرمي بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن

نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التي يقف كتاب رولز موقف المعارضة منها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة تمثلت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمي بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هي المحور الأساسي لانجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تعبيرا عن هذا المذهب يتمثل في كتاب جون ستينوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism

وكذلك في كتابه « نسق في المنطق ، System of Logic حيث يسجل أنه « لا بد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون الا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الإفصاح عن طبيعة هذا المعيار الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذي ينبغي أن تجري وفقا له سائر قواعد السلوك العملي ، والذي يعتبر محكا لصوابها جميعا هو مدى ما يتولد من السعادة للجنس البشرى » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم اعظم انجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغي على كل انسان ان يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ، وحين يفاضل الانسان الانسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختار الفعل الذي يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف لا يكون مثل هذا النمط من الافعال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل المذهب ذاته لا بالعدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

وفي الوقت الذي استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفاءتها كمذهب أخلاقي ، كان تأثيرها

حتصلا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان ، والواقع أننا إذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الانجلو أمريكي لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يمد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

فاذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد أن الأفعال التي يترب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض إمكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل إن العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنفعية ،

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالي : هب أن هناك عددا من الجرنى أو المرضى في مستشفى معين ، وأن إمكانيات العلاج والدواء لا تكفي الا لعدد معين من هؤلاء بحيث يتمنى المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها ، والسؤال الآن أي المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ١٩ طبقا لمذهب المنفعة العامة فانه يتمنى علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر نفعا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع مقتضيات المنفعة إنما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم إهمالهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » ، حيث يقرر أنه « إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ، وإذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فإني لا أجد إجابة أرد بها على المعارض سوى أن أقول له : إن هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضي جون ستيوارت مل مدافعا عن فكرته في أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « إذا لم يكن التحليل السابق صحيحا ، وإذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للإنسان أن يصل إليه عن طريق التأمل الدخلى ، فإن من الصعوبة بمكان في هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذي يرد فيه » .

ومع هذا فإن هذه الحجج التي أثارها مل لم تكن لتبطل حججا مقنعة في نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره في أن الحدس الداخلي عاجز عن طرح أساس نظري صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يفتقر ، أو بالأحرى يمكن أن يفتقر حالات معينة من الظلم ، لا شك في أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فإن من الجائز جدا أن نتصور أن رفاة الأغلبية مترتبة على استعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفافة ، اننا في هذا المثال إزاء « أكبر قدر من الرفافة يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضي خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لظاهر من السلوك إلا أخلاقي التي يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلها : الخنث بالوعد ، أو عقاب الإبرياء ، أو إنكار حقوق الأقليات في حين ينبغي أنصار المنفعة فيعييدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش في دائرة معينة وهي مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم أخلاقية معينة كالعدل وحقوق الإنسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة إلى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الأخلاقية الأخرى ، إذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الأخلاقية المنافسة ، تلك التي لم يستطع أى منها أن يطور نفسه إلى الحد الذي يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تمد هجومها على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة إلى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها .

ولما كان رولز قد أنجز انجازا هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعي ، لهذا يمكن القول أيضا بأن انجازا هذا يعد في نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .

إن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي إحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعي ، لهذا وجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضي به مبادئ العدل .

ويلاحظ أن رولز لا يعمد كما عمد الحداثيون إلى الارتكان إلى حاسته الحدسية لكي يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل في كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعني أنه يرفض مشروعية الأحكام الحدسية في مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغني عن النظرية ، ولا تغني عن بناء تصور نسقي يفسر لنا لماذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التي هو عليها .

إن أول المجالات التي ينصرف إليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو إليه نفس الإنسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وإن توزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والإجراءات والأوضاع التي يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فإذا كان المجتمع متركزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى ، أما إذا كان المجتمع متركزا على مذهب الكمال فسوف

يستهدف تنمية ووعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيحصل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الإنسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقدتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وان يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية ، وموجها سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن ماثورات الديموقراطية الليبرالية ، تلك الماثورات التي تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي تعكس في بعض الحالات ايمانا بمذهب الكمال الأخلاقي كما تعكس في حالات أخرى ايمانا بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الإنسانية في تصويره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، إذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعونا الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل انسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما اطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » ، Primary goods ، وان اشباع الحاجات الإنسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الانسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقد اجتمعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بقية الوصول الى مبادئ العدل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو اكراه واقع على أي أحد منهم ، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال ينبغي رولز الى أن هذه المفاوضات التي يتحدث عنها لا تستند الى أي أساس تاريخي ولكنها وسيلة يتوصل بها الى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه خالصة . ويمضى رولز في ايراد باقى الشروط والضوابط التى تجرى فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، والمتفاوضون يتسمون بالعقلانية ، كما ان كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة فى كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات ... الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى ان له أهدافا محددة هى التى يقرر فى ضوءها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون ان تمنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على الإطلاق بمرقلة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر بالتماطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه ازاءهم بالחסد أو الضيق ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مألوفاً ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعى ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين اجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لانشاء مجتمع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . الى هنا والمشهد يبدو مألوفاً تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقد الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعدا جديداً يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة فى سائر المجالات الا انه يجهل كل شيء عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملما بالمأما متعمقا كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية ... الخ الا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسيته والحقبة التاريخية التى يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شيء آخر من محدودات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه ياعتباره انسانا فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هى هذه الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيادة التامة لعملية التفاوض والحيلولة دون ان يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى اوضاعه الشخصية بحيث يفضل على مقاسه « مبادئ » يطرحها على الآخرين ، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن اوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة الى اوضاع معينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلي The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامع الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تعابى انسانا على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فان كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة اوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فان المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفوقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فان للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس فى جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حساباتهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فان قوانين العدل هى قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل أية مبادئ تعابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وان كان في اللحظة الراهنة يجول طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأى رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح يقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لانسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الانسان بحكم الفرض هو شخص عقلائي يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأصلي .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التي طرحتها وما إليها من الحريات المعنوية ، وهي حقيقة يطالبها المتفاوضون حق العلم بمقتضى مقاديرهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أيما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جدا طبقا لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا أنصبة أقل اذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضى بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتنون الى أن هناك أنواعا مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائفة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم اذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط بحجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه الا أن هناك احتمالا - في أسوأ الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لآسواء ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى

هذا فان المبدأ الثاني من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالي : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعي والاقتصادي بحيث : -

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لذوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى تنسجم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها أن تلغى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تعسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم « العدل من حيث هو غياب للتعسف » "Justice as fairness" .

والآن ما هى تلك المبادئ التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الأصلي ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى انهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبدئين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هى اسمى الخيرات ، فهى وسنيلتنا الى تحقيق اهدافنا ايا ما كانت طبيعته هذه الاهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأصلي سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطه حياته بغض النظر عن فحوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجرى على النحو التالى : « لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فان الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغي أن تجرى على النحو التالى : « لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع » .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الأخرى ، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفي لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الخيرات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويعضى رولز في عرض الموقف التفاوضي فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفتنون إلى أن التمييز في الحرية قد يؤدي في حالات معينة إلى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به في المبدأ الثاني ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررًا أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة في مواجهة المبدأ الثاني بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التي تدور حول الحرية استهدافًا لتحقيق أية مزايا مادية .

إن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها ، بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا إذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التي يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطًا عضويًا بنظريته في الحريات الأولية ، فمن بين سائر الحريات الأولية نجد أن هناك نوعًا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الحريات هو تقدير الإنسان لذاته Self-esteem فإذا عدنا إلى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب إلى أنها هي التي تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع في المقام الأول إلى أنها التعبير العملي عن تقدير الذات الإنسانية ، وعلى هذا فإن أي واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يفامر بالموافقة على أي مبدأ ينتقص من حريته فينتقص بالتالي من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنًا حراً ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيدًا مطلقًا يرد على تكون المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعي ، وفي حدود هذا القيد يمكن أعمال المبدأ الثاني الذي يسميه رولز بمبدأ التباين والذي يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) في التوزيع لا تكون عادلة إلا إذا أدت إلى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع أن في نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التي يسهم بها أولئك الأكثر تميزًا سوف تنتشر آثارها إلى أن تصل إلى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالي تلك الشرائح الواقعة في المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) العبارة الواردة بين الأقواس هي اقتباس المؤلف كورفير من كتاب جون رولز « نظرية في العدل » .

رولز هنا ليس بنى أهمية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين في الموقف الأصلي على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوى الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم في أن تتم الفائدة جميع مستويات المجتمع .

ان هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلي مضاقا اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثاني يمتلآن جوهر نظرية رولز في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين للمبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة اذا ما قورنت ببا تقضى به حواسنا الفطرية في مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهي مبادئ ينبغي أن تكون مقبولة اذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي هي تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلي لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، اذ يمكن في رأى رولز تصميم أكثر من موقف أصلي ، بحيث يصلح كل منها في ظل شروط معينة . لاشتقاق فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فإن نظرية الموقف الأصلي التي استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هي جزء من نظرية أعم في أسس الاختيار العقلاني .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ التي يقبلها الانسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو أمر يذكّرنا بالمنهج الكانطي في التوصل الى « الأمر الأخلاقي المطلق *Categorical imperative* » فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الانسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن من أهم الانتقادات التي كثيرا ما وجهت الى كانط في هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذي يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أى أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا بمبارة أخرى ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع .

وهذا هو في الحقيقة ما استطاع رولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلي

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا ففي حين ان العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممتلئة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تحتجز فيها عوامل عدة كالحقائق السيكلولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تزداد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة .

ويعد أن يفرغ رولز من أرسائه مبادئه السالفين مضافا اليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية اقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الاطار العام الذي ينبغي أن تدور في ظله سائر التفصيلات ، فهي لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الانتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيا ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل ، كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم ومتى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ في هذا المجال أن تقييم الانظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، فما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها ، حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتىلا في هذه الحالة ، إذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي تتم الصياغة في ضوءها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك ، ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دستوره وإن بقى مع ذلك قدر من التعظيم يحجب عن المتفاوضين ما عدا ذلك من المعلومات ، وهكذا سيبدأ المتفاوضون في صياغة الدستور في ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالي أن تجيء سائر التشريعات متسقة مع أحكامهما ،

وبطبيعة الحال فان هذا الدستور سوف يركز تركيزاً أساسياً على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فان رولز لا يستهدف أن تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أي دستور واقعي في ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، اذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين . ويبدأون في سن القوانين ، واذا كانوا في المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبادئ العدل ، فانهم في هذه المرحلة يسنون القوانين وهم مقيدون بمبادئ العدل . وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين في الموقف الأصلي معلومات جديدة عن المجتمع الذي يراد تنظيمه بما يشعرونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا في هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ أيضا في هذه المرحلة أن المشاركين في الموقف الأصلي سوف يركزون أساساً على المبدأ الثاني أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجيء التشريعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخرى فانهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بأمال ذوي الامتياز الأدنى الى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التي تعاقب ذوي المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى إقصاء بالنسبة لذوي الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحداً من المؤمنين بالمساواة لكن إيمانه بالمساواة ليس إيمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساواة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوي الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحداً من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر في حفظ النظام الاجتماعي بل انها

تتعدى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائح
الأكثر عوزا والأشد احتياجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات فى المزايا
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا
الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن إلغاء هذه
الفروق أو تحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يمكن
للاتمس حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات ،
أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة
غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد
بحرية إقامة المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات
الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية
المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله
تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق
أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين
واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين
المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى
مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية
الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته
تطرح معيارا سيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك
أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة
حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى
سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن
السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من
أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فإن مقدار المنفعة
التي يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر
بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين
بالسياسة (أ) وهكذا ففى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا
أكبر من الناس فإن السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل
واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار
« القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين
هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج إليه فى هذه

الحالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين ١ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الاول وفى ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نقاضل بينهما .

ولئن كانت نظرية رولز قد أفلتت من الصعوبات التى يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فإن هذا لا يضى أنها قد استطاعت أن تقلت من سهام النقد ، على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التى تتزايد يوما بعد يوم (١) والتى يمكن إجمالها فى ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلى وما ينطوى عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التى يعيشون فيها ، ولعل أهم أمثلة الانتقادات فى هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الحجاب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فإذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى يبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراض يثور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المغامرة أو الى مزيج من المغامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبدأى الصلح الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فإذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلى ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » الذى سلفت الاشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطري بما هو عدل ، ذلك ان الكثيرين من البشر لا يشعرون في قرارة أنفسهم ان العمل لمصلحة الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، ان مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بآية حال من الأحوال الى تلك العقائد الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البريء ظلم وأن توقيع على الأثم عدل .

والواقع أن رولز يسي تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد ، بل ان مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة أمره الا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثرت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره تجردا من التصنف » ، هذا المقال الذي يصد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يثير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فانه يبقى لرولز انه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا في تناول المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بأسرها .



الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير	٥
- مقدمة المؤلف	١٣
- هاركيوز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم دافيد كتلر	١٨
- ف ١٠ هايك	
الحرية من أجل التقدم بقلم أنتوني دي كرسيني	٣٥
- ليوشتراوس	
وصحة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف ميللر	٤٨
- كادل بوبر	
بقلم انطوني كوينتون	٧٠
- جان بول سادتر	
الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة	
كرانستون	٨٨
نظرية في العدل بقلم : صمويل كورفيتز	١٠٩

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٨١٥ / ٩٩

I.S.B.N. 977 - 01 - 6270 - 1



السرفه حق لكل مواطن وليس للمصرفه سقف ولا حدود
ولا موعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه.. هكذا تواصل مكتبة الأسرة
عامها السادس وتستمر في تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل -
للشباب - للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيها ويشع
نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية وما زال الحلم
يخطو ويكبر ويتعاضد وما زلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة
لكل أسرة... وأنى لأرى شمار هذه التجربة يا ذرة مزدهرة تشهد بأن
مصر كانت وما زالت وستظل وطن الفكر المتحرر والفن المبدع
والحضارة المتجددة.

سوزان مبارك

